

国際仏教学大学院大学研究紀要
第 25 号（令和 3 年）

Journal of the International College
for Postgraduate Buddhist Studies
Vol. XXV, 2021

弘法蔵として生まれ変わった金蔵

池 麗 梅

弘法蔵として生まれ変わった金蔵

池 麗梅

元代の仏教資料には、「弘法寺蔵経板」、「弘法入蔵録」、「大都弘法...之大蔵」といった、「弘法蔵」と呼ばれる大蔵経が存在した、と推測させる表現が登場してくる。そのため、「弘法蔵」は、その遺品と思われる大蔵経の印本が実際に発見される以前から、実在した刊本大蔵経として注目されてきた。また、「弘法蔵」という呼称が使われたのは、近代以降、「金蔵」や「元蔵」をめぐる学術的議論が行われる過程で、元世祖朝による補雕（或いは、再雕）を境に何らかの変化を遂げた弘法寺の大蔵経板（「弘法蔵」）と、前朝である金代から弘法寺に伝存してきた金蔵の経板とを区別するために必要とされたからである。従って、「弘法蔵」は、直接的には「大都弘法寺の大蔵経」を意味する表現であるが、学術的概念としては、元世祖朝以降に「大都の弘法寺に置かれていた大蔵経」を意味するものとして、限定的に使用されている。この「弘法蔵」の概念規定をめぐるのは、従来、実に多様な議論が展開されてきた。そこで、本論文では、「弘法蔵」の研究史を三つの時期に分けて、それぞれの時期に唱えられた説を回顧した上で、「弘法蔵」とは何か、改めて考察していく。

第一節 「弘法蔵」の研究史

元世祖朝が行った大蔵経関連事業は弘法寺所蔵の金蔵の経板に対する修訂補雕を皮切りとして段階的に推進されていったことが、『仏祖歴代通載』巻二十二に数か所に分かれて現れてくる記事から垣間見ることができる。その中から写本大蔵経に関わるものを除くと、刊本大蔵経の経板やその目録整備に関連する記事は計三箇所に現れ、それらを『仏祖歴代通載』の掲載順に従って挙げれば、以下の通りである（番号、加点は、

筆者）。

①弘法寺藏經板歷年久遠、命諸山師德校正訛謬、鼎新嚴飾、補足以伝無窮。¹

②帝（世祖）命高僧重整大藏、分大小乘、再標芳号、遍布天下。帝一統天下、外邦他国、皆歸至化。帝印大藏三十六藏、遣使分賜、皆令得瞻仏日。²

③帝（世祖）見西僧經教与漢僧經教音韻不同、疑其有異。命兩土名徳对弁、一一無差。帝曰、「積年疑滯、今日決開。」（故有法宝勘同）³

これらの記事は、①弘法寺藏經板の補雕、②大藏經の再編成とその雕印及び下賜、③法宝の勘同、という世祖によって進められた三つの大藏經事業について伝えている。これらの記事は連続して現れているわけではなく、それぞれの間に別の複数の記事が挟まれていることから、同一の出来事を三箇所に分けて伝えているのではなく、独立した三つの出来事を、順を追って伝えていると思われる。

これら三つの出来事の中、①と②に関連する記事は他の史料には見当たらないが、③「法宝勘同」だけは、その事業の成果報告書に当たる『至元法宝勘同総録』十卷（以下、『至元録』と略称する）が磧砂藏や明版から見つかったため、その詳細な事業内容が知られることになった。『昭和法宝総目録』第二卷所収の『至元録』⁴卷一の冒頭に置かれた記述によれば、大元世祖クビライの召集を受けた西蕃（チベット）と東土の高僧一同が大都の大興教寺に集まり、至元二十二年（1285）の春から同二十四年（1287）の夏までの三年をかけて勘同作業を行った。その結果、「後漢孝明皇帝永平十年戊辰（68）」から「大元聖世至元二十二年乙酉（1285）」

¹ 『仏祖歴代通載』卷22、T49, no. 2036, p. 724, b14-16.

² 『仏祖歴代通載』卷22、T49, no. 2036, p. 724, b26-29.

³ 『仏祖歴代通載』卷22、T49, no. 2036, p. 724, c18-20.

⁴ 『昭和法宝総目録』第二卷（1929年）所収の『至元法宝勘同総録』（179-238頁）は明版を底本としている。

までの千二百十九年に漢訳された「経律論三藏一千四百四十部、五千五百八十六卷」（180頁、下段3-7行）に賢聖集を加えた総録が出来上がった。更に、『至元録』の別の記事によって、この総録の作成に当たっては、「弘法入蔵録及び拾遺」に拠って「経律論七十五部・一百五十六卷」（181頁、中段11-12行）が新たに追加されていることが明らかになる。そして、至元二十二年（1285）までの時点で、この「弘法入蔵録」並びに「拾遺」が存在したのであれば、当然ながら、それと対応する弘法寺大蔵経も実在したことになるはずである⁵。

実際に、十四世紀初期の史料には大都弘法寺の大蔵経に関する記事が幾つか存在する。例えば、大徳十年（1306）に管主八は「大都弘法寺」から「秘密経律数百餘卷」取り寄せ、それらを彫印して江南大蔵経に追加した⁶。更に、磧砂蔵が収録する妙巖寺本『大般若経』巻一の巻末に、元至順三年（1332）の刊記によれば、『華嚴』・『涅槃』・『宝積』・『般若』の四大部を刊行する際に、「大都弘法・南山普寧・思溪法宝・古閩東禅・磧砂延聖之大蔵」に拠って綿密な校正作業が行われたことが記されている。その中、南山の普寧寺蔵・思溪の法宝資福寺蔵・福州の東禅寺蔵・磧砂の延聖寺蔵がいずれも南宋の旧領で彫造された江南系統の大蔵経であるのに対して、大都の弘法寺大蔵経だけは北方を代表する大蔵経なのである。

⁵ 「弘法蔵」に関連する議論においては、至元二十二年（1285）頃には存在していた「弘法入蔵録」に対応する弘法大蔵経を「弘法旧版」や「旧蔵」（宿白[1964]）と呼び、この「弘法旧版」に対する校補をすべて終え、『至元録』が著録する通りの収録規模に到達した元代大蔵経を「弘法蔵」または「元弘法蔵」と呼んでいる。

⁶ 善福寺蔵磧砂版『大宋地玄文本論』巻三に、松江府僧録管主八が大徳十年（1306）十月八日に記した題記があり、その中に「又見江南閩浙教蔵経板、比直北教蔵、欠少秘密経律論数百卷、管主八発心、敬於大都弘法寺取到経本、就於杭州路立局、命工刊雕円備、装印補足直北腹裏・関西四川大蔵教典、悉令円満。（中略）大徳十年丙午（1306）臘月成道日、宣授松江府僧録管主八」とある。この題記の全文は、小野玄妙「元代松江府僧録管主八大師の刻蔵事蹟—大普寧寺本以外の元版蔵経特に管主八僧録の刊本に就いて」（『仏典研究』第二卷第十三号、1930年、1-10頁）に掲載されている（3-4頁）。

元代史料に現れる「弘法藏」の関連記事は、凡そ、以上の通りである。次に、「弘法藏」の研究史を三つの時期に分けて、それぞれの時期に唱えられた説を紹介しよう。

第一項 先駆者たちの主張——小野玄妙、蔣唯心、宿白

1、小野玄妙 [1930] ・ [1936]

「弘法藏」という呼称こそ用いなかったものの、最初に元大都「弘法寺大藏」の存在について提示したのは、近代大藏經研究の先駆者である小野玄妙「元代松江府僧録管主八大師の刻藏事跡——大普寧寺本以外の元官版經特に管主八僧録の刊本に就いて」(1930年)⁷であった。当時、金藏は未だ発見されていなかったにも拘わらず、小野氏は元代官版大藏經の一種としての「弘法寺大藏」の実在性を論証している。小野説は主として『仏祖歴代通載』の前掲記事に基づいており、その要点は以下のようなものである。先ず、世祖朝の大藏經関連事業は二段階に分けられ、初期段階で行われたのは弘法寺旧藏經板の校正と修復であり、後期段階で実施されたのは「重整大藏」、つまり「大藏を整へて大小乗を分ち再び芳号を標して遍く天下に布く」(10頁)という事業である。後期段階において、旧版の全体構成に対して根本的な改編を行うことで成立した大藏經は、世祖が統一国家の威信をかけて行った事業であり、「旧版を綴くつて函号の文字だけ彫り換へるといつたやうな貧弱なことを行う筈も無い」ので、「全藏とも新修新雕したものと見るのが至当である而してその世祖新雕の大藏こそ所謂直北大都弘法寺の大藏である」(10頁)。「此の世祖新雕の弘法寺大藏」は『至元録』の編集に着手した至元二十二年(1285)には既に完成しており、『至元録』は「此の藏經を台本として漢蕃対勘を行つたのである。従つて彼の至元録の藏經目次は、即ち弘法寺大藏の全

⁷ 小野玄妙「元代松江府僧録管主八大師の刻藏事跡——大普寧寺本以外の元官版經特に管主八僧録の刊本に就いて」、『仏典研究』第2巻第13号、1-10頁。

録である。それこそ前の通載の文に『重整大藏分大小乘再標芳号』とある新組織の藏経に該当するものである」（10頁）と言う。

中国山西省の広勝寺から金藏が発見されたことが広く知られたのは1934年の暮れであったが、その二年後に小野玄妙氏はその大著『仏教經典総論』（大東出版社、1936年）を『仏書解説大辞典』の別巻として公刊した。同書所収の「金藏改編元弘法寺大藏経目録」の解説では再び「元弘法寺大藏経」について取り上げており、以下のように、部分的には金藏の発見を受けて加えられた小さな修訂こそ見られるが、大筋では1930年の自説を踏襲している。

最初の努力は金藏そのものに於ての校正であり厳飾であったのであるが、遂にはそれでは元朝代表の大藏としては満足出来なくなったので、そこで更に第二次の事業として、帝は高僧に命じ重ねて大藏を整へて大小乗を分ち再び芳号を標して遍く天下に布いたといふ。是れは全藏の組織変更を行つたのであつて、茲に始めて元朝世祖欽定の大藏経が天下に広布さるゝことになつたのである。其の編目は、至元法宝勘同総録に之を見ることが出来るのであるが、そこで問題になるのは、帝が天下を一統して外邦他国が皆至化に帰したについて、帝は大藏三十六藏を印して使を遣はして分賜し、皆仏日を瞻ることを得せしめたといはるゝ其の大藏経板は、旧来の金板大藏を補足したものであらうか、それとも新たに雕造したものであらうかといふことである。

私の考としては、それはどうしても新しく雕造したのであらうと思ふ。（748頁）

小野説の最大の特徴は、金藏に対する校正厳飾を主とする前期の補雕事業と大藏経の組織変更まで行つた後期の再雕事業との間に、明確な一線を引こうとするところに見ることができる。後述するように、中国の研究者には、金藏と「弘法藏」との間に認められる、同一の大藏経系統に属するが故の連続性と継承関係を重視する傾向が強い。しかし、小野説

は、同じく世祖時代に行われた事業ではあるものの、金藏を補雕する事業と、金藏の全体構成を改変し再雕することによって新たな弘法寺大藏經（即ち、現時点で言う「弘法藏」）を生み出す事業とでは、成立した大藏經の組織構成に根本的かつ本質的な違いがあることを強調しているのであって、これは瞠目すべきことである。更に、小野氏は、前朝旧来の金藏を補雕したに過ぎない大藏經と「元朝世祖欽定の大藏經」（即ち、「弘法藏」）との違いを一層際立たせるために、両者は全体の目録構成だけに止まらず、経板さえも完全に別のものになっていた、とまで推測している⁸。

小野説に基づけば、「弘法藏」の性格は、以下のように理解することができるだろう。世祖朝では大藏經関連事業が前後二回行われたが、一回目の事業は弘法寺に伝わっていた金藏の経板に対して校正と嚴飾を加えることが目的であったため、大藏經の経板そのものは依然として既存の金藏のものであった。だが、続く二回目の事業は、その目的、規模、そして性質も、一回目とは異なるものであり、いわば、新たな「元朝世祖欽定

⁸ ここで、「弘法藏」の経板についても検討しよう。実は、「弘法藏」をめぐる議論の中では、その経板は金藏の板木を転用したのか、それとも新たに雕造したのかが、重要な争点の一つとなっている。それぞれの主張の背景には、「弘法藏」は金藏そのものを補雕したものなのか、それとも全く別のものなのか、という同藏に対する基本的理解の相違が存在している。前述したように、小野氏は、弘法藏は金藏の板木そのものを転用したのではなく、新たに雕造された、と推測している。しかしながら、弘法藏の板木の雕造過程では、金藏の印本そのものを版下として使用したのか、それとも文字配列に見られる「一行十四字、一版二十三行」という開宝藏・金藏系統の版式だけを引き続き採用したに過ぎないのかといった、本来であれば考慮すべき、様々な可能性については全く検討していない。ただ、形式上の問題に過ぎないように見えても、版式に現れる特徴は、「弘法藏」のテキスト系統を明らかにする上では、非常に重要な基準になる。仮に、金藏の板木そのものを転用・流用したのではなくても、金藏の印本（模写も含めて）を版下としたことによって「一行十四字、一版二十三行」という版式を受け継ぐことになったのであれば、テキスト系統として、「弘法藏」は開宝藏・金藏系統の大藏經である、と言える。もし、違う版式が採用されているのであれば、開宝藏・金藏系統以外の大藏經が参照された可能性も、併せて検討する必要性が生じてくるのである。

の大蔵經」を開板する事業であった。即ち、既存の金藏目録（「弘法入藏録」か）を叩き台として分類や分帙等の全体構成にまで及ぶ変更を加えることによって、『至元録』が著録する通りの規模と構成を有する大蔵經を生み出すことを目指したのである。更に、金藏の旧板が老朽化していることもあり、この大元建国後最初となる「欽定大蔵經」は金藏の経板を転用・流用することなく、版木をすべて新たに彫造して、印造と流通のために供することになった。このように、小野説に拠るならば、二回目の大蔵經事業の成果である「元朝世祖欽定の大蔵經」こそが「弘法藏」であり、その収録状況と対応しているのが『至元録』に他ならない、ということになる。この説を図式化すれば、「弘法寺金藏の世祖代補訂版→世祖欽定の大蔵經（「弘法藏」）＝『至元録』の著録内容」になるであろう。

小野氏が、これ程までに、「元世祖欽定大蔵經」の経板を新規開板されたものとするにこだわった理由は二つある、と思われる。その一つは、小野氏が元代官板大蔵經に対する研究の一環として、いわゆる「弘法藏」の問題に注目したことである。つまり、「弘法藏」に対する研究を始めるに先立って、世祖の勅命を受けて発足した大蔵經関連事業の成果である大蔵經は、当然、官板大蔵經となる、という多少の先入観を抱いていたこと、更に、国威発揚の手段となる官板大蔵經は当然ながら新雕する必要があったとかが得たこと、このような仮説を重ねることによって、「元朝世祖欽定の大蔵經」という結論がもたらされたのである。もう一つは、小野氏の大蔵經研究が主として経録に基づいていることである。つまり、目録学という方法がもっている性格や傾向にも起因するのであろう。世祖朝の二回目の大蔵經事業における「重整大蔵」を経て既存の目録構成に根本的な改編が加えられたからには、改編後に成立した「元弘法寺大蔵經」はそれ以前の弘法寺大蔵經＝金藏とは完全に別個な大蔵經になっているはずである、という理解が小野説の根底にあるのではなかろうか⁹。「元弘法寺大蔵經」或いは「元弘法藏」は金藏の補雕版ではな

⁹ 大蔵經史を研究する上では、歴代の各大蔵經がどの系譜に属するかを俯瞰的に展望すること、併せて同じ系統に属する他の大蔵經といかなる関係にあるのかを理解することが重要である。同じ系統に属する大蔵經相互の間には、

く、金藏をベースに新たに派生した別の木版大藏經である、とする理解は間違いではないが、その一方で、小野説には、「元弘法藏」と金藏との間に保たれている、同一のテキストに属することによる連続性と継承関係に関する認識が完全に欠落していることも、事実である。ともあれ、小野氏が「元弘法藏」と金藏との断絶を強調したことが火種となって、以後「弘法藏」をめぐる議論を燃え上がらせていくのである。

2、蔣唯心 [1934]

中国における研究として元弘法藏の存在に初めて言及したのは、金藏研究の先駆けである蔣唯心 [1934]¹⁰である。蔣氏は金藏に関する考察を

テキスト系統を同じくするが故の共通性が認められる一方で、相互の親疎にはその程度と性質に差があるため、同系統とは言っても、各藏の関係を明確にすることが必要となる。つまり、複数の大藏經に系譜上の共通性が認められるケースでも、それらの間に同一の大藏經の初雕版と補雕版としての連続性と継承関係が認められる場合もあれば、基本的な共通性が認められながらも、やはり一定の基準に基づいて異種の大藏經として明確に区別しなければならない場合もある。「弘法藏」に即して言うならば、前掲した『仏祖歴代通載』の記事が「重整大藏、分大小乗、再標芳号」と伝えるように、加えられた改変はもはや部分的な修訂や補雕の範囲を超えて、所収典籍の分類や配列といった大藏經の全体構成にまで及んでいる。従って、その成立過程において既存の金藏の經板を参照・転用・流用することがあったとしても、結果として、新たに生まれてきた大藏經は金藏とは異種のものになっており、全体構成においては別の大藏經である、と明確に認識すべきである。つまり、『仏祖歴代通載』が伝えるような経過をたどって、実際に「弘法藏」が成立したのであれば、個々の収録經典のレベルで金藏との近似性や共通性がどれ程認められたとしても、大藏經全体としては、金藏と同一視すべきではない、ということなのである。このような観点からしても、「弘法藏」と金藏とは別の大藏經である、という認識を明確に示した小野説は高く評価すべきである。

¹⁰ 蔣唯心は広勝寺金藏の調査結果を、まず 1934 年末に「金藏雕印始末考（附経目）」として『国風雑誌』（第五卷第十二号、1934 年 12 月）に載せた後、翌 1935 年には単行本『金藏雕印始末考（附経目）』（南京：支那内学院、1935 年）として公刊した。同書は、翌 1936 年に三時学会（北京）によって覆刻されている。本論文では、初出の「金藏雕印始末考（附経目）」（1934 年）を参照

進める中で、大蔵経版本の系統に着目すれば、「元弘法本」は「弘法旧版」かが生まれ変わったものであり、「元弘法本」が基づいた「弘法旧版」とは、即ち弘法寺の「崔刻藏」（金藏）である、と述べている。蒋氏は、「元弘法本」（「弘法藏」）は大蔵経の系統としては金藏の系譜を継いでいるが、經典の収録状況を金藏のそれと比べれば、増えた部分もあれば、減った部分もある、と考えている。なお、『至元録』が「弘法藏」の目録であるとは明言していないものの、「弘法藏」の収録状況は『至元録』に基づいて想定しているようである。蒋氏の説は非常に簡潔なものではあるが、「弘法藏」と金藏の間に見られる連続性と継承関係を明確に認めたことが以後の中国の研究者に与えた影響は大きい。

3、宿白 [1964]

金藏大宝集寺本の発見を受け、宿白氏は1964年に「趙城金藏と弘法藏」¹¹を公表し、「弘法藏」をめぐる問題に三十年ぶりに取り組んだ。宿白氏は磧砂藏が収録する妙嚴寺本『大般若経』巻一の巻末にある元至順三年（1332）刊記に見える「大都弘法・南山普寧・思溪法宝・古閩東禪・磧砂延聖之大蔵」という文言に注目し、この「大都弘法」とは、即ち「世祖が、弘法寺にあり、モンゴル帝国時代に補雕された金藏旧版に校補を加えたもの」と断定している。更に、『仏祖歴代通載』が伝えている世祖時代の大蔵経に関連する三つの記事はすべて「弘法寺の金藏旧版に対する世祖の補雕」という同一の事柄に関するものと見なした上で、世祖による金藏旧版の校補事業では、以下の三つの措置が取られた、と推測している。

している。

¹¹ 宿白 [1964] 「『趙城金藏』和『弘法藏』」、『現代仏学』1964年第2期、13-22頁、附図版1頁。同論文は、後に張曼濤編『大蔵経研究彙編』上冊（台北：大乘文化、1977年、291-313頁）、李富華 [2012] 『金藏：目錄還原及研究』（258-269頁）などにも再録されている。本論文では、1964年の『現代仏学』に掲載された論文を参照している。同論文は、三十一部五百五十五卷の金藏印本の経題・現存卷数・千字文帙号などを「附西藏薩迦北寺圖書館所藏漢文卷子装印本仏經簡目」（16頁）として掲出している。

その一つは、宋景祐年間以降に訳された経論や従来の経録が著録してこなかった典籍を「弘法入蔵録及び拾遺によって、七十五部・二百五十六卷を」、新たに加えたことである。これによって、収録典籍は『至元録』が著録する「経律論三藏一千四百四十部、五千五百八十六卷」の規模に達したのであり、この数が「元弘法藏」そのものが収録する經典の総数でもある、と言う¹²。二つ目は、蕃漢仏典の対校を行ったことである。その結果として成立した『至元録』は、即ち世祖による弘法旧版に対する校補を経た後の「元弘法藏」の詳目であり、経録の題目である「至元法宝勘同総録」に見える「至元法宝」とは「元弘法藏」の別名であろう、と言う¹³。

¹² 宿白氏が言うように、「至元録」の著録内容通りの構成をもつ「元弘法藏」が「弘法寺金藏旧版に対する世祖の補雕」の結果だったとすれば、いわゆる「弘法寺金藏旧版」とは即ち世祖時代の補雕が行われる以前の、つまりモンゴル帝国時代の補雕を経た後の「弘法寺金藏」であったことになる。現存する広勝寺本と大宝集寺本はいずれもそのモンゴル帝国時代の補雕を経た後の「弘法寺金藏」から印造されたものであるから、その中には当然、「元弘法藏」（「至元録」著録分）が新たに「弘法入蔵録及び拾遺によって増補した七十五部・二百五十六卷」が含まれなければならない。ところが、李富華氏が現存する金藏によって点検、照合した結果、金藏の実際の収録状況と、『至元録』に基づいて推測される「弘法入蔵録」（宿泊説では、「弘法寺金藏旧版」の入蔵目録と見なされている）とでは、「小乗律」「小乗論」「大乘論」「東土賢聖集」等の各部類において齟齬することが判明している。従って、宿白氏が想定した「弘法寺金藏の世祖補訂版＝「弘法藏」＝『至元録』の著録内容」という図式は実際の状況とは乖離したもの、と言わざるを得ないのである。

¹³ 宿白説が抱える最も深刻な問題は、関連史料を強引に解釈することにある。特に、『仏祖歴代通載』に現れる三つの関連記事をすべて同一の事柄に関わるものと解釈したために、同氏は世祖時代の大蔵経事業を「金藏に対する補雕」と「金藏の全体構成に改編を加えて、新たな大蔵経を生み出す」という二つの段階に分けて理解するには至らなかった。更に、それら三つの記事をすべて『至元録』の記載にも関連付けて解釈したため、『至元録』の著録内容と対応する大蔵経が実在したと想定し、その大蔵経こそが「元弘法藏」に他ならない、と結論付けたのである。思うに、このような宿白氏の理解と解釈が生まれたのは、大蔵経全体の体系的理解に基づきながら刊本大蔵経の系譜を分類する方法が未だ確立していなかった、当時の研究水準に起因する。しかも、同氏は金藏と「弘法藏」のテキストの間に認められる近似性と連続性に重きを置き過ぎたこともあって、「補雕された金藏」と「金藏の全体構成を改編することで成立し

三つ目は、大藏經の次第を整え、帙号を改めて付け直したことである。

「弘法藏」は弘法寺旧藏の金藏を改編することで成立した元代の大藏經であるとし、その収録状況を『至元録』に基づいて想定していることで

た大藏經」は同じテキスト系統に属するものであっても、それぞれ別の大藏經である、と認識することができなかったのであろう。

もう一つの問題は、『至元録』を「元弘法藏」の目録と看做したことである。しかし、これは全く根拠を欠いた憶測に過ぎない。そもそも、『至元録』という勘同総録が存在するからといって、実際にその著録内容を反映した大藏經も存在するとは限らないのである。更に、同録には「弘法入藏録」に関する言及が見えることから、『至元録』の規模をもつ大藏經に先立って、既に「弘法入藏録」の規模をもつ大藏經が存在していたはずなのである。もし、『至元録』と対応する大藏經が同時に実在し、しかも、それが「弘法藏」と呼ばれていたとすれば、「弘法入藏録」に基づく、既存の大藏經に言及する際に、例えば「旧弘法入藏録」と表記するなど、何らかの形で新旧二種の「弘法藏」を区別する必要に迫られたはずであろう。最後に、『至元録』そのものは、チベットと東土の高僧が至元二十二年（1285）から同二十四年（1287）にかけて大興教寺で行った經典勘同作業の成果報告書である。そもそも、この勘同作業が弘法寺の金藏経板の補雕を目的とするものであれば、何故、経板を所蔵する弘法寺ではなく、大興教寺に会場が置かれたのか、疑問である。そして、大興教寺における勘同作業の成果として作成された『至元録』に基づく大藏經が実際に開板されたとしても、それと既存の金藏とは構成も配列も大幅に違ったはずなのである。しかし、一つの大藏經に対して、その全体構成にまで及ぶような改造を断行する事業を計画したのであれば、どうして、その大藏經をはじめから開板するのではなく、わざわざ弘法寺に旧藏されていた金藏の古い経板を改雕して成立させる必要があったのだろうか。

以上を総合すれば、大興教寺で勘同作業が始まる至元二十二年（1285）より前に、「弘法入藏録」に基づく大藏經、「弘法藏」が既に存在していたはずなのである。一方、『至元録』に基づいて大藏經が実際に開板されたかどうかについては、全藏で「一千四百四十部、五千五百八十六卷」にも上る経板を新たに全て雕造するのには、かなりの費用と労力のみならず、少なくとも十年以上の時間を必要としたはずであるから、『至元録』が成立した至元二十四年（1287）から開板が始まったとしても、その完成時期は至元年間ではなく、成宗大徳年間（1297-1307年）以前には遡り得ないであろう。更に、その板木は弘法寺旧藏の金藏経板を補雕、改雕したものではないのであるから、完成後に弘法寺に置かなければならない必然性もないのである。従って、『至元録』に基づく大藏經が実在したとしても、それ自体が「弘法藏」と呼ばれることになった理由は全く見当たらないのである。

は、宿白氏と以前の小野・蔣両氏の説との間に際立った違いはない。しかしながら、「弘法藏」の位置づけに関しては、金藏と「弘法藏」との間に見られる連続性と継承関係を重視する蔣唯心説を全面的に擁護しようとしたためか、宿白説は、元代の世祖朝に行われた大藏經事業を全く異なった二つの事業、即ち、金藏の校正嚴飾を目的とする前期の補雕事業と金藏の全体構成を改編するまでに至った後期の再雕事業とに明確に区分しようとする小野説と真っ向から対立している。宿白説を図式化すれば、「弘法寺金藏の世祖代補訂版＝「弘法藏」＝『至元録』の著録内容」となり、これが現在においても中国の研究者たちや野沢佳美氏 [2015] 等によって支持されている「弘法藏」をめぐる仮説の淵源になっているのである。

宿白 [1964] 以降、宿白説と小野説との争点は「弘法藏の経板が新たに雕造されたかどうか」をめぐるもの、と理解されてきた。しかし、それは、いわば表面的な理解であって、両氏の説の相違、或いは真の争点は、「弘法寺旧藏の金藏と元弘法藏との間には、それぞれを別種の大藏經として区別し、位置づける必要がある程の本質的な相違がある」と考えるか、それとも「両者の間に認められる継続性と継承関係は、何よりも重視されるべき程までに顕著であり、また本質的なものである」と考えるか、をめぐるものがある。つまり、「何をもって、一つの大藏經とするのか」という判断基準の相違に起因するものなのである。

第二項 議論の錯綜

1、「弘法藏」として注目された「元官藏」

宿白 [1964] の公表から十数年が経過すると、一旦は終息したかに思われた「弘法藏」をめぐる議論は新たな史料の出現によって再び展開し始める。1979年、中国雲南省図書館が所蔵仏典を整理した際に、十三帖の元代の刊本大藏經が発見された。当時の調査責任者である于之義氏の見立てによって、十三帖は「元大都弘法寺大藏經」即ち「弘法藏」である、と

暫定的にはあるが判断されたため、謎の大藏經であった「弘法藏」の遺品が発見されたとして、中国国内で大いに注目されることとなった。ところが、1982年末から翌年初にかけて大藏經研究の専門家が精査した結果、それらは金藏の系譜を引く「弘法藏」ではなく、元代の恵宗至元二年（1336）に印造された元代官板大藏經の遺品であることが判明したのである。

興味深いことに、この雲南省図書館本の元官板と非常に似たようなことが、数年後の日本でも発生したのである。長崎県対馬市豊玉町仁位に東泉寺という天台宗の寺院があり、1983年10月5日、同寺を訪れた村井章介氏をはじめとする調査団が八十九帖の刊本仏典を発見したのである。村井氏は八十九帖の中の七十七帖は『大方広仏華嚴經』であり、特に「A系列」に分類した七十一帖分は雲南省図書館本の版式と完全に一致していることを認識した上で、「弘法藏」の遺品である、と判断した。しかし、同本の実物を調査した竺沙雅章氏は、1998年に公表した「元版大藏經概観」において、「弘法藏」は金藏の系譜を引く大藏經であるから一行として十四字の卷子本であったはずだが、東泉寺本『大方広仏華嚴經』（A系列）は一行十七字の折本であるため、同本が「弘法藏」である可能性を否定した上で、同本は雲南省図書館本と同様に元官板大藏經の印本である、という判断を下すに至っている。

2、許惠利 [1987]

1986年の夏、北京智化寺にある仏像の胎内から元代大藏經の遺品と思われる印本が三点発見された。その翌年に、許惠利氏は「北京智化寺発見元代藏經」¹⁴と「弘法藏新考一得」¹⁵という二つの論文を続けて公表し、

¹⁴ 許惠利「北京智化寺発見元代藏經」『文物』1987年第8期、1-7頁、29頁、図版三。

¹⁵ 許惠利「弘法藏新考一得」の初出は『法音』（學術版）第一輯、1987年。後に李富華 [2012]『金藏：目錄還原及研究』（284-289頁）に再録されている。本論文では、後者の再録版を参照している。

特に後者の「弘法藏新考一得」では、智化寺から新出した元代の刊本仏典について紹介した上で、弘法藏をめぐる問題に再び光を当てたのである。以下、同論文に基づきながら、許惠利氏の説を検討した。

同論文によれば、新たに発見された元蔵の印本は『大宝積經』巻五、『陀羅尼集經』巻三、『大金色孔雀王呪經』一卷の三点であり、版式、書体共に、元代刊本の特徴を示している。論文の発表当時は『大宝積經』巻五（鳥77函）がほとんど開卷不能な状態にあったが、『陀羅尼集經』巻三（福229函）は巻首に欠損があるものの、巻末までの計三十紙が現存していた。状態が最も良いとされる『大金色孔雀王呪經』一卷（積228函）は首尾無欠で計十二紙からなり、巻首には、以下の内容の印経題記が見える。

□□育黎八力八達刊印三乘／聖教経律論三十三大蔵、上報／列聖在天之靈、仰追／釈梵垂裕後昆次。願／宝祚延長、／慈闈康楽、眇躬是保、兆民永頼、一切肴情、咸臻善果。／大元延祐丙辰三月□□日

冒頭に見える「□育黎八力八達」は「愛育黎拔力八達」とも表記される大元王朝第四代皇帝仁宗（1311-1320年在位）の諱であり、末尾に見える「大元延祐丙辰」は仁宗延祐三年（1316）に当たる。これによって、同本は延祐三年（1316）に仁宗の勅命で印造された三十三部の大蔵経印本の中の三点であることが判明する。これらの新出本はその印造年代に因んで、「元蔵延祐本」或いは「元延祐蔵本」等と呼ばれているが、以下では、「延祐本」と略称する。

許氏は結論として、「延祐本」は「弘法藏」そのものの遺品である、と考えている。ただ、この結論は間違っていないものの、それを導き出す推論の仕方にかかなり問題があり、また、同氏による「弘法藏」の定義は従来の説とは違う、特異なものである。同氏が『析津志輯佚』所収の『析津志』佚文を精査したところ、元大都においては弘法寺所蔵の金蔵経板だけでなく、金城坊に所在した官署である金玉府（後の法蔵寺）にも「蔵経板」があったことが判明した。更に、同記事が、元文宗（1329-1332年在

位）代の出来事として「勅印造三十六部、散施諸禅刹、江南亦有賜者」と伝えていることから、同氏は、この金玉府の管轄下にあった大蔵経は元代の官板大蔵経に違いない、と推測したのである。つまり、当時の大都には計二種の大蔵経板が伝わっており、その一つは弘法寺にあった私版大蔵経としての金藏の経板であり、もう一つは金玉府所管の元官板大蔵経の経板であったことになる。

上記のような大都における大蔵経板の所在を前提として、元代大蔵経の遺品である「延祐本」は弘法寺の金藏と金玉府の元官板大蔵経のどちらかの印本であろう、と許氏は考えた。そして、「延祐本」を「金藏広勝寺本」と比較したところ、両者の經典題目、千字文帙号、扉絵の様式等が異なっていることが分かったため、「延祐本」は金藏（初雕及び補雕）と異なると断定したのである。こうして、弘法寺所蔵の金藏経板との関連性が排除されると、「延祐本」は金玉府の元官板大蔵経板から刷られた可能性が高まってくる。更に、三点の「延祐本」はいずれも仁宗延祐三年（1316）の勅命で印造された三十三藏に属しており、その印造年代は文宗時代（1329-1332年頃）に金玉府の経板を使って勅印された三十六藏の年代とはそれほど隔たっておらず、そして両者は皇帝の勅命を受けて印造、頒賜されたという共通点を有することも考慮に入れば、「延祐本」も金玉府の大蔵経板を使って刷られたに違いない、と許氏は推測したのである。ここまでの推論にも飛躍があるが、同氏が一層大きな飛躍を必要としたのは、世祖以降、仁宗・文宗までの時代に存在した元官板大蔵経は「弘法藏」以外には考えられないとし、更には、金玉府所管の経板こそが「弘法藏」の経板であるから、仁宗勅印の「延祐本」も文宗勅印本もすべて「弘法藏」の印本である、と結論付ける過程においてであったろう。

それでは、許氏にとっての「弘法藏」とは、何であろうか。同氏によれば、金代に開板された金藏は、元初（モンゴル帝国時代）の補雕段階を経て、世祖時代には増補段階を迎えた。その増補作業の結実でもある『至元録』（1287年）の完成によって、新版大蔵経を雕造する準備が整った。更に、仁宗延祐三年（1316）から文宗天曆元年（1328）にかけて、原則としては『至元録』の分類配列法に従いつつも、金藏に未収の經典も新たに追

加する等して、新しい官板大蔵経が完成を見た。この仁宗・文宗時代に新たに彫造された官板大蔵経こそが「弘法蔵」である、とするのである。

このような許氏の説はかつての小野玄妙説と宿白説とを融合して打ち出された、新たな「弘法蔵」の定義である、と言えよう。金蔵に対して元世祖時代に行われた最終的な増補の結果を『至元録』に見ることでは宿白説を踏襲し、「新版大蔵経」が元王朝の主導下で実際に彫造されたとすることは小野玄妙説から示唆を得たのであろう。許氏は、仁宗時代に勅印された大蔵経の遺品である「延祐本」の発見を受け、併せて文宗時代に金玉府所管の経板を用いて大蔵経が勅印されたことを伝える文献の記載に着目することによって、元王朝最初の官版大蔵経である「弘法蔵」は世祖の生存中に彫造されたのではなく、『至元録』（1287年）の完成から更に三十年が経過した後になって、初めて開板された、という独自の説を打ち出したのである。また、三点の「延祐本」に見られる千字文帙号が『至元録』のそれと完全には一致しないことから、「弘法蔵」は原則として『至元録』に拠るものの、完全に『至元録』に従って編成されたわけではない、と指摘することでも、従来の説とは異なっている。

思うに、許氏が「延祐本」の内容、金玉府が蔵経板を所管していたことを伝える記載、及びその蔵経板を使った文宗勅印本に関する記事等を新たに紹介している点は高く評価すべきである。しかしながら、これらの史料や記事の間には必ずしも同氏が考えている程の関係性があるわけではない。むしろ、これらを関連付けたことが原因で、「弘法蔵」そのものの成立年代を、それまでに考えられてきた世祖時代から仁宗・文宗時代にまで遅らせる必要に迫られたのである。そもそも、「弘法蔵」は、弘法寺旧蔵の金蔵に対して行われた補雕、或いは再雕の結果として生まれた大蔵経、いずれにしても世祖時代に行われた大蔵経事業に関連する議論の中で提示された呼称であった。もし、許氏が考えるように、その大蔵経が仁宗・文宗時代に彫造され、しかもその経板が金玉府で管理されていたのであれば、それを「弘法蔵」と呼んだり、世祖時代の事業として議論する必要性はないのである。つまり、『至元録』の完成から数十年後に官版大蔵経が実際に開板されたこと、完成した経板が金玉府に収蔵され管

理されたこと、そして文宗（1329-1332年在位）が金玉府の藏經板を使って大藏經三十六部を勅印させ各地に分賜したことが、すべて史実であったとしても、その官版大藏經と弘法寺や世祖時代の大藏經事業との関連性は一向に見えてこないのである。常識的には、弘法寺に大藏經板が保存されていたが故に、「弘法藏」と呼ばれたわけだが、金玉府（或いは、法藏寺）に經板が置かれていたとしたら、どのような理由から「弘法藏」と呼ばれたのであろうか。以上のように、許惠利〔1987〕の推論とそれによって導き出された結論には問題が多々ある、と考える。ただ、同論文によって新たに知られるようになった史料やその記述のみならず、十四世紀の前半に官版大藏經が新たに雕造されたとする推察は、以後の「元官藏」研究の中で活かされていくことになる。

3、李富華〔1991〕

1991年、李富華氏はその代表作の一つである「『趙城金藏』研究」¹⁶の中で「延祐本」についても取り上げた。同論文は、「延祐本」の「一版二十三行、一行十四字、版首に經名、卷数、版数、及び千字文帙号が一行の小字で記される」という版式や卷子本の装幀に見られる特徴は金藏のそれと極めて似ている、と指摘する。ただし、千字文の帙号は独特で、金藏とも、その他の宋元時代の刊本大藏經とも異なることから、金藏も含めた既知の大藏經の覆刻本ではなく、「元延祐本大藏經」とも呼ぶべき新種の刊本大藏經の遺品である可能性が高い、とする。

更に、李富華氏は、金玉府所管の大藏經板は、弘法寺所藏の私版大藏經（金藏）とは異にする元代官板大藏經であり、この官板大藏經は文宗朝（1329-1332年）に三十六部が勅印され、各地に分賜されたとしている。更に、仁宗延祐三年（1316）に勅造された三十三部の遺品である「延祐本」

¹⁶ 李富華「『趙城金藏』研究」、『世界宗教研究』1991年第4期、1-18頁。後に『漢文仏教大藏經研究』（宗教文化出版社、2003年）、及び李富華〔2012〕『金藏：目録還原及研究』（304-323頁）に再録されている。本論文では、2012年の再録版を参照している。

も、同様に金玉府の藏経板を用いて印造されたものであろう、と李氏は推測している。この推測は許恵利説を踏襲しているが、「元延祐本大藏経」にしても、金玉府蔵の官板大藏経板及びそれを用いた文宗勅印本にしても、それらを「弘法藏」と結びつけないことで、李説と許説とは根本的に相違している。

李氏は、「弘法藏」は弘法寺の金藏が元初即ちモンゴル帝国時代に補雕されたもの、とする。この定義は、「弘法入藏録」と対応する弘法寺の金藏を「弘法旧版」（蔣唯心 [1934]）或いは「旧藏」（宿白 [1964]）と呼び、世祖時代の補雕を経た後に弘法寺に置かれた金藏は「弘法藏」と称する、従前の諸説とは明らかに異なっている。また、李氏は、小野玄妙説、即ち、弘法寺の金藏経板とは別の大藏経板が世祖朝で新たに雕造され、その新雕官板大藏経こそ「弘法藏」である、とする説に対しても否定的な見方をしている。同氏は、元代最初の官板大藏経は世祖朝ではなく、仁宗・文宗時代に入ってから初めて『至元録』に基づいて雕造されたとするので、その元官板大藏経を「弘法藏」と関連付けてはいない。従って、この点においては許説とは異なるものの、李氏も許説からの影響を受けていることは明白であろう。

4、竺沙雅章 [1998]

日本では、1998年に、竺沙雅章氏が「元版大藏経概観」¹⁷を公表し、その第二節「元代官版の系譜」の中で「弘法藏」に言及している。竺沙氏は、世祖朝に諸山の師徳に弘法寺金藏に訂補させたことと新たな大藏経が雕造されたこととを分けて考えることでは、小野玄妙説に従っている。その一方で、世祖朝に中国内外へ分賜された三十六蔵の大藏経は小野説が主張するような新雕の大藏経ではなく、あくまでも「先の諸山の師徳に訂補させた弘法寺藏経即ち『金藏』補修本」（346頁）であった、とする。

¹⁷ 竺沙雅章 [1998] 「元版大藏経概観」、『西大寺所蔵一切経調査報告書』（7-20 頁）。後に、同氏の『宋元仏教文化史研究』（2000 年、336-360 頁）に再録。ここでは再録版を参照している。

また、李富華説からの影響を受けて、「弘法藏」よりも先に『至元録』が完成し、「それによって弘法寺藏經の増補と印造が行われた」（346頁）と推測している。更には、『至元録』は「世祖が弘法寺の旧版を校補した後の詳目であって、また『弘法藏』の目録でもある」という宿白説にも従っている。

それでは、以前の諸説を融合している竺沙氏にとっての「弘法藏」とは、何であろうか。同氏は、「金代に民間で雕造された『金藏』経版は、燕京弘法寺に蔵置されて元代に伝えられ、モンゴル期と世祖期とに大規模な補修と校訂とが行われて、私刻本が官版となり、『弘法藏』と呼ばれるようになったのである。したがって、その版式は宋版大藏經の第一類、『開宝藏』らと同じく一行十四字であったはずである。」（346頁）と言うのであるが、その説を図式化すれば、「弘法寺金藏の世祖代補訂版＝「弘法藏」＝『至元録』の著録内容」となる。つまり、細かい点においては相違があっても、竺沙[1998]における「弘法藏」の定義は、宿白説のそれと基本的には同じであろう。

以上、1980年代から90年代の二十年間における「弘法藏」に関連する議論の展開を見てきた。この時期を「議論の錯綜」と表現したのは、「弘法藏」と金藏と境界が曖昧であり、「弘法藏」の定義と位置づけが一致を見ない研究状況にあつては、「元延祐本大藏經」や「元官藏」等、従来、その存在すら知られていなかった大藏經の印本が発見される度に、それらを「弘法藏」の遺品であると即断したり、或いはかなり強引に「弘法藏」と関連付けようとしたことで、議論が錯綜し、その方向が定まらなくなったためである。

第三項 近年の展開

1、何梅氏の説

金藏研究の一環として提起された「元延祐本大藏經」と「金玉府（法藏寺）大藏經」をめぐる議論が決着するのは、何梅氏による「北京智化寺元

延祐藏本考」（2005年）¹⁸の公表を待たねばならなかった。同氏が2002年から2004年まで「延祐本」に対して計三回にわたる原本調査を行った結果、以下のような新事実が明らかになった。

まず、2002年と2003年の調査で、三点の「延祐本」の中、従来、首尾無欠とされてきた『大金色孔雀王呪経』一卷（全十二紙）の原本を確認したところ、同本は別の二つの經典の残欠本を繋ぎ合わせたものであることが判明した。同巻の最初の三紙は『大金色孔雀王呪経』の第一紙から第三紙までであり、第二紙と第三紙の版首には「金色孔雀王呪経、第二張、積字号」という小字注が見える。残りの九紙は、異訳經典である『仏説大金色孔雀王呪経』の第四紙から第十二紙までであり、各紙の版首に「大金色孔雀経、第〇張、積字号」という小字注が見える。現状では一卷として装幀されている二つの經典をそれぞれに対応する金藏本と比較した結果、本文の内容や、一紙二十三行、一行十四字、一版の高さ二十一・七・二十二・七糎、幅四十八・五糎で版首にある小字注の様式が同じ、という版式が一致するに止まらず、使われる異体字等の細部に至るまで、金藏本と酷似していることが分かった。唯一の相違点は、金藏本の『大金色孔雀王呪経』と『仏説大金色孔雀王呪経』（二経同帙）の版首の小字注に見える千字文帙号は「男字号」であり、「延祐本」に見える「積字号」ではないことだけである。

その後、2004年に行った最後の調査では、当時、修復が完了していた『大宝積経』巻五（全二十六紙、前半七紙に欠損あり）と『陀羅尼集経』巻三（全三十紙、扉絵と前半五紙に欠損あり）に対する原本調査も実現した。その結果、両本の版式等は『大金色孔雀王呪経』と同じ特徴を示していることが分かった。更に興味深いことに、『陀羅尼集経』巻三（福字帙）本文の料紙の版首に「福」という帙号が刻まれているにも拘わらず、第十六紙の版首の版心にだけは金藏と同じ千字文帙号「効」が残され、しかも、同行の冒頭に「福」という別の千字文帙号が加えられているのであ

¹⁸ 何梅「北京智化寺元《延祐藏》本考」、『世界宗教研究』2005年第4期、26-32頁。後に李富華〔2012〕『金藏：目錄還原及研究』（333-339頁）に再録されている。本論文では、2012年の再録版を参照している。

る。

このように「延祐本」の随所に確認される金藏本との一致に基づいて、何梅氏は、「元延祐三年（1316）、仁宗皇帝の勅命を受けて刊印された大藏経は、金大定十八年（1178）竣工の金藏の経板を使用し、原板の千字文帙号を改変することによって、官板大藏経としての新しい姿をとって世に流伝することになった」（335頁）と結論づけている。

続いて、「金玉府（法藏寺）大藏経」に関して、何梅氏は1979年に雲南図書館で発見された元代大藏経本（一帖）と関連付けながら論証を展開している。同氏によれば、雲南図書館の元藏本『大随求陀羅尼經』下巻（以下、「雲図本」と略称する）は、装幀は折本であり、版式を見ると、ほぼ一版六折・一折七行・一行十七字で、版首に「大随求陀羅尼經下、第一張、松」或いは「大随求陀羅尼經下、第十八終、松字号」等の版心が刻まれている。千字文帙号は「雲図本」では松270函であるが、金藏本では勒525帙、江南諸藏本では土566函、『至元録』では君247帙となっている。このような折本形式の装幀、一版四十二行・一行十七字の版式、そして千字文帙号の独自性からして、「雲図本」が金藏とは異なる大藏経系統に属していることは明白である。何氏は、特に既知の諸刊本大藏経の千字文との不一致に注目して、「雲図本」は何らかの写本大藏経に基づいて刊刻されたものであろう、と推測している。

更に、「雲図本」には恵宗後至元二年（1336）の年号をもつ太皇太后ト答失里による印造題記と「附見僧名録」が附されており、そこには「通玄妙濟大師大法藏寺住持用柔、対経講主大法藏寺提点釈德太、対経講主大法藏寺都寺僧智妙」というように大法藏寺住侶の重鎮の名前が記されている。この印藏題記に見える「太皇太后ト答失里」とは、「雲図本」の印造（1336年）より数年前（文宗年間＝1329-1332年）に金玉府所管の大藏経板を使って大藏経三十六部の印造と分賜を命じた文宗の皇后であるト答失里に他ならない。そして、「附見僧名録」に登場する「大法藏寺」とは、即ち金玉府の後身である「法藏寺」に違ひなからう。このように、「雲図本」と金玉府（法藏寺）大藏経との間には、それらの印造年代、施印を主導した人物、関連する官署（寺院）という三つにおいて関連性が認めら

れる。そこで、「雲図本」は、文宗時代の勅印大藏經と同様に、金玉府（法藏寺）の大藏經板を使用して印造された大藏經の遺品であろう、と何梅氏は推測するのである。

以上のように、「延祐本」と「雲図本」という二種の新出資料を丹念に精査した結果、何梅氏は、「延祐本」が金藏の覆刻改訂版であるのに対して、「雲図本」は文宗勅印の大藏經本が使用したものと同一板木を使って印刷された官板大藏經の印本であることを明らかにしたのである。思うに、「雲図本」から得られた新知見に基づけば、經本の装幀、經板の版式、そして大藏經の組織構成を表す千字文帙号までもが、文宗・恵宗時代の元官板大藏經と金藏とでは異なっているということは、両者はそれぞれに違う刊本大藏經の系統に属していることを意味するのである。更に突き詰めて言えば、それまでの大都を中心とする北方地域では弘法寺の金藏（覆刻本も含む）が他の大藏經を圧倒する権威を有していたが、文宗・恵宗時代までに彫造された官板大藏經は従来の開宝藏—金藏とは異なる系統に属するものへと一大転換を遂げたのである。このような事態が発生した理由としては、何梅氏が考えているように、その彫造事業は写本大藏經に基づいて行われたことが挙げられるかもしれないが、筆者は、もう一つ、全く別の理由が存在いた可能性についても考えてみたいのである。それは、「雲図本」にとっての本体である元代官板大藏經を作成するに際して、その全体構成は原則として『至元録』に従いながら編まれたが、同藏に収録する個々の經典テキストは、従来の開宝藏—金藏の系統ではなく、それ以外の系統に属する刊本大藏經に基づいて収録し、或いは、最良と考えられるテキストであれば、開宝藏—金藏の系統に限定せず、他の系統の刊本大藏經等からも積極的に採用して収録した、という可能性である。

最後に、何氏による「弘法藏」の定義を紹介しよう。同氏は、金藏の変遷は三つの歴史的段階に分けることができる、とする。その最初の段階は、金大定十八年（1178）以降の百十年間であり、金藏はその初雕本六百八十二函・六千九百八十巻という規模を維持しながら流布していた、とする。第二段階では、至元二十二年（1285）から二十六年（1289）にかけ

て世祖の勅命により金蔵の校補を行った結果、全蔵の規模は七百餘函・七千百餘巻に達した。この世祖補雕版金蔵は経板が弘法寺で管理されていたため、「弘法蔵」と呼ばれ、その後、二十七年間、流通した。最後の段階では、延祐三年（1316）頃、やはり勅命によって「弘法蔵」に対する改編が行われ、その結果、「延祐蔵」が雕造され、これが元末（1368年）まで流通していた、とする。このように、何氏による「弘法蔵」定義は、かつての小野玄妙説と宿白説を融合させたものであることは明らかである。世祖時代における大蔵経事業をすべて金蔵の校補に関わるものとして一体的に捉えるところは宿白説に従う一方で、世祖朝には、金蔵の校補をベースにしながらも、『至元録』の著録内容通りの規模と構成を有する大蔵経、即ち「弘法蔵」が新たに雕造された、とする部分は小野説を踏襲しているのであるのである。何梅氏の説を図式化すれば、「世祖補雕版金蔵→「弘法蔵」=『至元録』の著録内容→「延祐蔵」」となる。

2、日本における近年の展開

中国における「弘法蔵」研究の進展を受けて、日本でも「弘法蔵」に対する認識は改められている。例えば、野沢佳美氏は、2015年の『印刷漢文大蔵経の歴史—中国・高麗篇—』において、「大規模な補修と校訂とが加えられた燕京弘法寺の金蔵は、元代では『弘法寺蔵（弘法蔵）』と呼ばれ、官板の位置づけを与えられたという。皇帝クビライの命により、至元二十二年（1285）から二十四年（1287）に大都の大興教寺で蕃（チベット）・漢の仏典の『対弁』（対校）が行われた際に編集された『至元法宝勘同総録』十巻は、弘法寺蔵の目録である」¹⁹とする。そして、2020年に『新編大蔵経—成立与変遷』（京都諸宗学校連合会編、京都：法蔵館）において、梶浦晋氏は以下のように述べている。

燕京の弘法寺に運ばれた金版大蔵経の板木は、モンゴル期および

¹⁹ 野沢佳美「四、金・元時代の華北系大蔵経」所収「金蔵（弘法寺蔵）」、『印刷漢文大蔵経の歴史—中国・高麗篇—』（シリーズ・アタラクシア、第三巻）、東京：立正大学情報メディアセンター、2015年、63-64頁。

元代に大規模な補修と校訂とが加えられ、元の官版に準ずるあつかいをうけた。諸史料に元代に弘法藏と呼ばれる大藏經があったと伝えているが、元代に新たに開板されたものではなく、金版大藏經の板木が補修され、弘法寺で保管・運用されたものであったと考えられている。

元朝では仏教宣揚の一環として、至元二十二年（1285）から二十四年に、大都の大興教寺で蕃（チベット）・漢の經典の対校を行わせたが、その際に編纂された経録『至元法宝勘同総録』は弘法寺藏の目録であるとされている。『至元録』編纂後に、弘法藏（金版大藏經）の千字文函号は、これに依って改刻されたと考えられている。

1984年に北京の智化寺の仏像のなかから、『大金色孔雀王呪経』、『大宝積経』巻第五、『陀羅尼集経』巻第三の大藏經零本が発見された。版式は金版大藏經と同じであるが、千字文函号が異なり、延祐三年（1316）の木記があり、新たな版種の大藏經とも考えられた。書体共に、元代刊本の特徴を示している。同種のものに、ハーヴァード燕京図書館所蔵の『妙吉祥平等瑜伽秘密観身成仏儀軌』もあるが、これらを金版大藏經と比較すると、本文部分は同一で、千字文函号が金版大藏經とは異なり、『至元録』に近いことが明らかなさ、現在では、弘法藏或いは弘法藏系大藏經の一部であると考えられている。²⁰

梶浦氏の説を図式化すれば、「世祖代補訂版＝「弘法藏」→『至元録』の著録内容＝「弘法藏」（延祐本）」となる。前掲の何梅説は、世祖補雕版金藏は「弘法藏」（即ち『至元録』の著録内容）を経て「延祐藏」になるまで計二回の改編があったとするのに対して、梶浦氏は「弘法藏（金版大藏經）」を前後の二期に分け、初期は「モンゴル期および元代に大規模な補修と校訂とが加えられ」た金版大藏經であり、後期は『至元録』の成立後にこれに依って千字文函号が改刻されたものとしている。

²⁰ 京都諸宗学校連合会編『新編大藏經——成立と変遷』（Ⅱ中国・第三章版本大藏經・三金版大藏經）所収の「サキャ北寺本と弘法藏」（京都：法藏館、2020年、101-102頁）、102頁。

第二節 「弘法藏」とは何か

これまで、1934年から2020年にかけて主張され、展開されてきた「弘法藏」をめぐる諸説、諸議論を三つの段階に分けて、回顧し、整理してきた。本節では、それらの諸説、諸議論を踏まえた上で、改めて、「弘法藏」とは何か、について考えたい。

過去の研究史を踏まえて言えば、「弘法藏」という呼称は、近代以降に「金藏」や「元藏」をめぐる学術討論が行われる中で、世祖朝の大藏經事業を契機としてある変化を遂げた弘法寺の大藏經をそれ以前の「弘法寺金藏」と区別するために使われ始めたものであった。しかし、その後、特に日中の両国で発見された「元官藏」の遺品に対する研究が進められた結果、世祖朝以後に登場する元朝の官版大藏經は金藏が属する大藏經系統から離れ、独自の系統へと移っていったことが明らかになるにつれて、その移行の始まりに位置する、或いは移行過程そのものを「弘法藏」の実像を究明する作業は新たな意義をもつことになった、と考える。

第一項 「金藏」から「弘法藏」へ——世祖朝における大藏經の関連事業

「弘法藏」を、歴史的変遷を経た結果、元代に至った金藏そのものの最終形態として理解するのか、それとも金藏の最終形態をベースにしながら新たに形成された元朝最初の刊本大藏經として理解するのか、この相違こそが、「弘法藏」をめぐる従来の議論の根本的な対立点である、と考える。つまり、「弘法藏」を、金藏の元朝補雕版と見るべきか、それとも最初の元藏と見るかをめぐって議論が展開されてきたのである。しかし、いずれにせよ、世祖朝に行われた大藏經関連事業を契機として、「金藏」から「弘法藏」への移行が始まったことは確かである。そこで、この事業について伝える史料の記述を、もう一度、検討する必要があるだろう。

一、第一段階の事業内容とその成果

世祖朝において刊本大藏經に関わる事業が前後三回に亘って行われたことは、『仏祖歴代通載』卷二十二の記事から窺い知ることができる。既に本論文の冒頭で、それらの記事から刊本大藏經事業について直接伝える三つの箇所だけを抜き出して提示したが、以下、それら三箇所を含む全体を引用する（下線部分は刊本大藏經に関わる箇所である。なお、番号、加点、下線は、すべて筆者）。

①弘法寺藏經板歷年久遠、命諸山師德校正訛謬、鼎新嚴飾、補足以伝無窮。

帝一日云、「三人護法、二已去了、惟朕一人。当今仏法、愈隆愈盛。」帝命逸林上師、訳薬師壇法儀軌、為天下消八苦之災、増無量之寿。

帝設十万僧会、命十師対御説法、賜白金十錠、玉拄杖十条。

外邦貢仏舍利。帝云、「不独朕一人得福。」乃於南城彰義門高建門塔、普令往来皆得頂戴。

②帝命高僧重整大藏、分大小乗、再標芳号、遍布天下。帝一統天下、外邦他国、皆帰至化。帝印大藏三十六藏、遣使分賜、皆令得瞻仏日。帝命帝師云、「去仏遙遠、僧戒全虧、可選諸路高僧、賜紅黄大衣、伝授薩婆多部大戒。」

帝云、「菩薩戒本、但解法師語者、皆得伝受。」乃印造一千部、流通散施、普令大地眾生、皆奉如来宝戒。

帝問揀壇主云、「何処為最上福田。」回奏云、「清涼。」帝云、「真仏境界。」乃建五大寺、為世福田。

帝於五台運工建寺、有□無水、興工之日、段張沿□覓水、突然涌出、給済不乏。

臣佐奏、「以天下僧尼、一例同民。」帝問、「民籍若干、府庫若干。」奏云、「不知。」上曰、「輔相治道、固宜用心、此乃不理而急於食菜

餽餽之僧人。」其事乃止。

帝聞五教義。帝云、「頓教即心是仏、諸仏境界、凡夫不修、如何得到。」

③帝見西僧經教与漢僧經教音韻不同、疑其有異、命両土名徳对弁、一一無差。帝曰、「積年疑滯、今日決開。」（故有法宝勘同）²¹

上掲文中、世祖によって進められた刊本大藏經に関連する事業、即ち、①弘法寺藏經板（金藏補雕本）の補雕、②大藏經の再編成とその雕印及び下賜、③法宝の勘同、という三つの事業について直接伝える箇所は連続して記されてはおらず、それぞれの間では、それ以外の出来事について記されている。

従来の研究においては①、②、③の記事を一体のものとして理解する傾向があまりにも強かった、考える。その中で、唯一、小野玄妙氏だけが世祖朝の大藏經関連事業を弘法寺金藏に対する校正と嚴飾を目的とする前期の補雕事業（①）と大藏經の全体構成に対する改編まで遂行した後期の再雕事業（②、③）という二段階に分けて考えたのである。小野氏は②と③の記事は同一の出来事について伝えるものと理解し、それによって後期の再雕事業の内容を想定したように思われる。しかし、②と③の記事はそれぞれ別の出来事を伝えていると見るならば、大藏經を再編成して新たに雕印した事業とその後に行われた漢藏大藏經の勘同事業（③）という二つの段階に、更に分けることができるだろう。つまり、『仏祖歴代通載』が記載する通りに理解するならば、世祖朝の大藏經関連事業は、①弘法寺所藏の金藏經板に対する修訂補雕、②大藏經の再編成とその雕印及び下賜、③藏漢の高僧による大藏經勘同作業、という三つの段階を経ながら推進された、と考えられる。

①の記事が伝えられるように、第一段階では、モンゴル帝国時代に補雕されて以来、既に三十年以上が経過し、磨滅、破損が進んでいた弘法寺の金藏經板に対して校正を加えながら修復し、補雕することが、主たる

²¹ 『仏祖歴代通載』卷二十二、T49, no. 2036, p. 724, b14-c20。

事業目的とされた。この事業は金藏経板の補修を中心に行うため、事業本部は弘法寺内に置かれたと考えるのが自然であろう。また、経板を補雕する際には、版下に刻まれる經典本文に関する専門知識が必要となることから、「諸山師徳」が招集されたのであろう。従って、この第一段階の事業の成果は、弘法寺の金藏即ち「モンゴル帝国時代の補雕版」が「大元世祖朝の補雕版」へと刷新されたことである、と推測されるのである。

二、第二段階の事業内容とその成果——「延祐本」の位置づけ

第二段階の事業では、大藏經の全体構成を改編し、再編された大藏經を「遍く天下に流布させる」ことが、主たる目的とされた。しかし、最終的に三十六藏を印造して各地へ流布させることになった大藏經そのものについて、『仏祖歴代通載』は「帝命高僧重整大藏、分大小乗、再標芳号」と伝えるだけであり、それが弘法寺の金藏であったのかどうか、明確には示していないのである。ただ、第二段階の事業が発足したのは第一段階の事業の完了を踏まえたものであることは確かであろうから、第二段階の事業がその作業の対象としたのは第一段階の事業の成果であり、その時点で弘法寺にあった金藏、即ち「大元世祖朝の補雕版」であったとしか考えられないのである。

それでは、どうして、金藏の全体構成を改編する必要があったのだろうか。小野氏は、金藏の構成は北宋勅版大藏經（開寶藏）の構成をほぼ踏襲しており、「開元入藏録」に基づく四百八十帙（初雕部分）が最初に置かれ、その後には北宋新訳經三十帙、「貞元録」入藏分、中国諸師の著述等の続刻部分が続くようになっていったが、このような全体構成に対して行われた世祖朝の「重整大藏」は、北宋新訳經をはじめとする続刻部分を、一度、解体し、個々の典籍を分類して、それぞれ初雕部分にある大乘の經・律・論、小乗の經・律・論、そして賢聖集伝の各部類の後尾に配置し直すこと（「分大小乗」）で初雕部分と続刻部分が一体となり、整然とした全体構成をもつ大藏經を成立させようとするものであった、と考えているのである。

当然のことながら、各典籍の配列・順序をそのように改変すると、全体の冒頭に置かれている「開元入藏録」著録分の「大乘經」を除く、すべての典籍の千字文帙号が変わることになる。「重整大藏」を行った結果、「再標芳号」つまり千字文帙号の変更が必になったのである。但し、全体構成をどのように改変しようとも、大藏經が総体として収録する典籍の部数や巻数は変わらなかったはずであろうから、第二段階において成立した大藏經の入藏録を、第一段階で成立した金藏即ち「大元世祖朝の補雕版」の入藏録と比較すれば、經典の配列順序には大幅な変更が見られるものの、収録經典の部数と巻数は同じだったはずであろう。

大藏經の全体構成を変更することだけを目的としたのであれば、第二段階の成果を大藏經目録の再編集だけに止める可能性もあったであろう。しかし、世祖が最終的な目的としたのは、再編した大藏經そのものを「天下に遍く流布させる」であった。従って、第二段階の事業は、再編集した入藏録だけではなく、その入藏録が著録する通りの構成と内容を完備する大藏經を印行することが必要とされたはずなのである。「帝一統天下、外邦他国、皆歸至化。帝印大藏三十六藏、遣使分賜、皆令得瞻仏日」という記述から、実際に、その大藏經は元王朝の威信と文化的優位性を示すものとして、中国内外の各地域や諸国に対し、三十六部、下賜されたことが分かる。

小野玄妙氏は、世祖時代に成立した大藏經は新たに雕造されたものと考え、新藏を開板した動機と理由として、（１）金藏の經板は太宗時代に大規模の補雕を行わなければならないほど、老朽化が進んでいたこと、（２）「校正をし且つ編次を根底から改めてた上に、更に何百巻といふ大量のものを新に編入したのであるから、若し旧板を摺刷したら、板に新古あり、文字の磨滅したものあらうし、誤字や函号などを彫り換へたものなどになつたら、全体として不体裁不統一で見られたものではあるまい」こと、（３）天下統一の記念として国外にも分賜する大元独自の大藏經として、前朝である金の遺物を引き続き使用したとは考えられないこと、の三つを挙げている。

しかし、筆者には、その大藏經の板木が完全に新雕されたものであつ

た、とは思えないのである。先ず、小野氏が挙げた（１）と（３）は全く理由にはならない、と考える。何故なら、第一段階において弘法寺の金藏経板に対して修復・校正・補雕を加えることは世祖自身の勅命によるものであり、その成果として成立した「世祖朝補雕版金藏」は、もはや前朝の遺物でもなければ、「柵晒しの古物然」としたもののでもなく、次に迎える第二段階において再編成され、印行・流布されるに相応しいものに整備されていた、と考えられるからである。

また、（２）の理由は、第二段階における全体構成の改編を経た後の収録状況と、次の第三段階の成果である『至元録』の著録状況とを同一視したために発想されたものであろう。繰り返しになるが、第二段階で行われた全体構成の改編は、「重整大藏、分大小乗、再標芳号」と表現されるように、初雕部分と続刻部分の二部からなる金藏の構成を改めるべく、続刻部分を解体して、個々の典籍を初雕部分の対応する部類に配置し直すことによって、同じ部類に属する典籍が初雕部分と続刻とに分かれている状態を解消し、大藏経の組織構成を整然たるものにするための作業であった。但し、大藏経板の校正や補雕といった作業は既に第一段階で完了していたため、第二段階で再編された大藏経と、その前身とも言うべき「大元世祖朝補雕版」金藏と比較すれば、大多数の經典はその配列と千字文帙号が変えられているものの、両藏が収録している典籍の部数・巻数、そして個々の經典の本文内容に変化は見られなかった、と考える。確かに、両藏の組織構成は根本から違っていたから、従来の金藏の目録を使いなれた者が再編された新たな大藏経を前にすれば大いに困惑したであろうが、第二段階において、実際に経板に手を加える刻工の作業はそれ程難しいものではなかったに違いない。何故なら、元となる「世祖朝補雕版」金藏の経板と新たに再編された大藏経の経板とでは、千字文帙号が違うだけだったからである。千字文帙号を彫り直すだけで、既存の「世祖朝補雕版」金藏の経板を再編大藏経の経板に転用できたのであれば、二十万枚近くに及ぶ経板をすべて新雕する必要はなかったのではなかろうか。

実際に元朝の刊本大藏経の製作過程で金藏の経板が再利用されたこと

は、北京智化寺で発見された「延祐本」（下表通りの三卷四経）を精査することで確認されているのである。いわゆる「延祐本」とは、『大宝積経』卷五、『大金色孔雀王呪経』・『仏説大金色孔雀王呪経』二経同卷、『陀羅尼集経』卷三のことであるが、その『大金色孔雀王呪経』は、巻首に「□□育黎八力八達、刊印三乘聖教経律論三十三大蔵、上報列聖在天之靈、仰追釈梵垂裕後昆次。願宝祚延長、慈闡康楽、眇躬是保、兆民永頼、一切有情、咸臻善果。大元延祐丙辰（三年＝1316）三月□□日」という印経題記が刻まれていることから、仁宗（愛育黎拔力八達、1311-1320年在位）の延祐三年（1316）に勅印された三十三蔵の遺品であることが判明している。何梅氏によれば、「延祐本」と金藏本は装幀、版式、本文内容、そして異体字等の細部に及ぶまで酷似しており、唯一の相違点は『大宝積経』卷五以外の三経に見える千字文帙号である。北京智化寺の他に、アメリカ・ハーバード大学燕京図書館に『妙吉祥平等瑜伽秘密観身成仏儀軌』（映字280帙）²²が現存している。北京智化寺及び燕京図書館所蔵の「延祐本」千字文帙号を、対応する金藏の千字文帙号と併せて掲出すると、下表の通りである。

「延祐本」経題（現存状況）	千字文帙号	金藏の千字文帙号
『大宝積経』卷五（全26紙、前半7紙に欠損あり）	鳥（77）	鳥（77）
『大金色孔雀王呪経』（第1－3紙が現存）	積（228）	男（165）
『仏説大金色孔雀王呪経』（第4－12紙が現存）		
『陀羅尼集経』卷三（前半5紙に欠損あり）	福（229）	効（166）
『妙吉祥平等瑜伽秘密観身成仏儀軌』	映（280）	（現存しない）

²² 李際寧 [2002] 「白雲宗と普寧蔵」（『仏教版本』（中国版本文化叢書）、南京：江蘇古籍出版社、2002年、135-140頁）によれば、かつて日本の『弘文荘待賈古書目』第33号（1959年）に掲載された『妙吉祥平等瑜伽秘密観身成仏儀軌』（映字帙）は、その版式・題記・扉絵がすべて智化寺の「延祐本」の特徴と一致している。なお、沈津『美国哈仏大学哈仏燕京図書館中文善本書誌』（1992年、484頁）によれば、同本は、現在、ハーバード大学燕京図書館に所蔵されている。

この中、『陀羅尼集經』卷三に見える千字文帙号は、一つを除けば、すべて「福」である。その一つは第十六紙の右端にある版心の中にあり、金藏と同じく「効」となっているが、同じ版心の冒頭に、他と同じ「福」が加えられている。「延祐本」と金藏との間に認められる近接性に注目した何梅氏は、「元延祐三年（1316）、仁宗皇帝の勅命を受けて刊印された大藏經は、金大定十八年（1178）竣工の金藏經板を使用し、原板の千字文帙号を改変することによって、官板大藏經としての新しい姿をとって世に流传することになった」（335頁）と考えた。

筆者もまた、「延祐本」に刻まれている印経題記に見える「大元延祐丙辰（三年＝1316）三月□□日」は大藏經三十三部の印造に関する仁宗の勅命が下された日付であり、その印造に使用された大藏經板は既存のものであった、と考える。特に、『陀羅尼集經』卷三の第十六紙の版心には、新しい帙号（福）に改刻するはずが不注意によって残されたのであろうが、元帙号（効）が見えることから、「延祐本」の印造に使用された大藏經板は、金藏の經板に刻まれている千字文帙号を彫り直して再利用したものである、と考える。この箇所版心に「効」と「福」という二つの千字文帙号が現れていることは、世祖が推進した大藏經事業の第二段階で行われた大藏經再編成のあり方を如実に示すものであろう。そして、これは先に筆者が第二段階に関して推測したことを裏付けるものでもあって、「延祐本」は「世祖朝再編大藏經」の經板を使って刷られた可能性は非常に高いのである。やはり、第二段階においては、「世祖朝再編大藏經」の經板が新雕されたのではなく、千字文帙号を刻み直して、弘法寺にあった「世祖朝補雕版」金藏の經板が転用されたのであろう。

三、第三段階の事業内容と成果——『至元法宝勘同総録』の製作意図

第三段階の主たる事業内容は、『仏祖歴代通載』の関連記事に「故に法宝勘同あり」という小字注が見えるように、チベット語大藏經と漢文大藏經とを比較する作業であった。前述の第一段階や第二段階とは違って、第三段階の「法宝勘同」事業には、その成果報告書である『至元法宝勘同

総録』十卷（以下、『至元録』と略称する）が磧砂藏の中に現存している。それによれば、「法宝勘同」事業の会場は大都の大興教寺に設置され、そこに招集されたモンゴル・チベット・インド・漢地・ウィグルの各地を代表する高僧等が、政府高官の監督と協力の下で、至元二十二年（1285）の春から同二十四年（1287）の夏までのおよそ三年にわたって漢蕃大蔵の勘同作業を行った。その結果、後漢永平十一年（68）から元至元二十二年（1285）までに翻訳された經・律・論の三藏、計千四百四十部・五千五百八十六卷に、東西賢聖集伝二百三十二部（卷数不明）を加えた、総計千六百六十三部（卷数不明）を網羅する総録が出来上がった。

この第三段階は多民族国家である大元王朝の諸民族を代表する高僧たちが共同して「法宝勘同」を行うことが主な事業内容としたが、それは仏典の対校作業と目録作成だけを目的としたわけでは決してあるまい。この最終段階において事業目的とされたのは、直接には諸民族を代表する高僧たちの共同作業を通し、第二段階の事業の成果である「世祖朝再編大蔵經」に具わる合理性と權威を再確認させることによって、それまで段階的に進めてきた大蔵經関連事業の集大成を告げることである。そして、そこには政治的な意図も、当然、込められていたであろう。大元王朝に服属するチベット・ウィグル・漢地の諸民族に向けて、モンゴル人政権が有する文化的支配力とその下で生まれ保たれることになった諸民族間の融和をアピールすることであった、と考える。

従来、『至元録』を「弘法藏」の目録、或いは入蔵録として捉えようとする傾向が非常に強かった。しかし、『至元録』の中ではしばしば「弘法入蔵録及補遺」に言及されていることから、至元二十二年（1285）に第三段階の事業が発足した時点で、既に「弘法寺入蔵録」と呼ばれる大蔵經の管理台帳と、それが対応する大蔵經が実体として存在していたはずなのである。そして、「弘法入蔵録」が存在しているのであるから、新たに『至元録』を「弘法藏」の目録や管理台帳として作成する必要はなかったはずなのである。

更に『至元録』に基づく大蔵經の実在を前提とする先行研究もあるが、筆者が実際に同録のまとめ方を見る限り、それが実用的な目的のために

作成されたとは、どうしても思えないのである。例えば、『至元録』の序文には、唐代から北宋を経て、元朝に至るまでに成立した五つの代表的な入蔵録が著録する典籍が通増していく状況について記されている。それによれば、「開元入蔵録」は計千六十一部（『大宝積經』四十九会を四十九部と数えるする）・四千五百七巻を著録するが、以後、「貞元入蔵録」では百二十七部・二百四十二巻、「大中祥符入蔵録」では二百一部・三百八十四巻、「景祐入蔵録」では十九部・百五十巻、「弘法入蔵録」では七十五部・百五十六巻を新たに入蔵させている。そして『至元録』が著録している千四百四十部・五千五百八十六巻という典籍の総数は、「開元入蔵録」の著録分に、「貞元入蔵録」、「大中祥符入蔵録」、「景祐入蔵録」、「弘法入蔵録」の四録がそれぞれ独自に入蔵させた典籍の数を足したものになっている。つまり、『至元録』は実在する大蔵經が収録している典籍の調卷や分帙状況に基づいて著録しているのではなく、あくまでも既存の諸目録の内容を総合したものに過ぎないのである。

『至元録』を作成した具体的な理由としては、およそ二つが考えられる。一つは、『至元法宝勘同総録』という正式名称からも推察できるように、漢訳仏典が最初に成立したとされる後漢永平十一年（68）から第三段階の事業が発足した元朝至元二十二年（1285）に至るまでの中国仏教の歴史の中で漢訳された經・律・論の総数を諸目録に基づいて明らかにすることによって、漢文大蔵經の全容を把握することである。もう一つは、それぞれの時代において漢文大蔵經の収録基準とされてきた、唐代の「開元入蔵録」・「貞元入蔵録」、北宋代の「大中祥符入蔵録」、「景祐入蔵録」の後に、「弘法入蔵録」及び『至元録』そのものを位置づけることであらう。

四、まとめ

本項では、「金藏」から「弘法藏」への変遷過程の全容を把握するため、世祖朝が推進した大蔵經関連事業の三段階とそれぞれにおける成果について考察してきた。その結果として、筆者は以下のように理解するに至

ったのである。第一段階では、弘法寺に置かれていた「モンゴル帝国時代補雕版」金蔵に対する校正と補修が行われた。その結果、「大元世祖朝補雕版」金蔵が完成し、大蔵経事業が次の段階へと進むための準備が整った。第二段階では、「大元世祖朝補雕版」金蔵全体の総部数・総巻数は変更しないことを前提としながら、先ず、その入蔵録に対して著録典籍の配列のみを変えることによって経録の全体構成の改編を行った。次に、この再編された入蔵録に基づいて既存の「大元世祖朝補雕版」金蔵の経板にある千字文帙号を彫り直し、新たに組織された「世祖朝再編大蔵経」の経板として再利用したのである。

筆者の理解では、この第二段階の成果として完成を見た「世祖朝再編大蔵経」こそが「弘法蔵」と呼ばれるべきであり、また、この「世祖朝再編大蔵経」の入蔵録が即ち『至元録』の中で言及されている「弘法入蔵録」のである。「大元世祖朝補雕版」金蔵の全体構成を改編することによって成立したのであるから、その経板が既存のものであっても、総体としては全く別の大蔵経に生まれ変わった、いわば「本質的な変化」を遂げた、と認識すべきである。従って、「世祖朝再編大蔵経」は「世祖朝再編大蔵経」までの「弘法寺金蔵」とも、また後に成立する「元官蔵」とも異なる、前者から後者への過渡期に生まれた、最初の元蔵なのである。

「モンゴル帝国時代補雕版」金蔵と世祖朝の第一段階の成果である「大元世祖朝補雕版」金蔵とを比べれば、両者の経板には新旧の違いがあったと想像されるから、もはや同一の大蔵経には見えなかったかもしれない。しかし、大蔵経としての全体構成、そしてテキスト系統という二つの点に着目すれば、「モンゴル帝国時代補雕版」と「大元世祖朝補雕版」は、いずれも同じ金蔵の補雕版であることにおいては変わらず、両者の間には大蔵経としての「本質的な変化」は認められなかったはずである。一方、「大元世祖朝補雕版」金蔵と「世祖朝再編大蔵経」を比べると、収録典籍の総部数と総巻数が同じであり、経板も同じなのであるから、両者は典籍のコレクションとしては規模もテキスト系統も同一である。しかし、両者の入蔵録を見比べれば、収録する典籍の配列に大きな移動があつて、全く別のものになっていたと想像される。「世祖朝再編大蔵経」はテキス

ト系統としては開宝藏・金藏の系譜を引き継いでいるが、その全体構成とそれを形作った基本的な構想は独自のものであって、開宝藏・金藏のそれとは一変している。従って、「世祖朝再編大藏經」、即ち「弘法藏」は、「大元世祖朝補雕版」金藏をベースに再構築された、最初の元藏なのである。

「弘法藏」に関する筆者の見解には小野玄妙氏の説と一致する部分もあるが、重要な相違点が二つある。第一に、小野説は「弘法藏」を「元朝世祖欽定の大藏經」とし、「新しく彫造した」ものとするが、筆者はこれに同意できない。以前にも述べたように、仁宗延祐三年（1316）に勅印された三十三藏の遺品である「延祐本」の出現によって、「世祖朝再編大藏經」＝「弘法藏」の経板は旧来の金藏のそれを転用したものである可能性が極めて高くなった。従って、「弘法藏」は、世祖時代にその再編された全体構成が公認されたということでは「元朝世祖欽定の大藏經」と言えるかもしれないが、「新しく彫造した」ものでは決してない、と言わざるを得ない。但し、「弘法藏」が元朝に成立した最初の刊本大藏經としての地位と意義を有することは否定できない。特に、世祖の至元年間（1264-1294年）には計三十六藏を勅印して中国内外に下賜し、仁宗の延祐三年（1316）にも三十三藏を勅印して分賜した、という事実を見れば、当時、「弘法藏」が元王朝の威信と文化的優位性のシンボルとされていたことは疑いようがないのである。

第二に、小野説も含む、従来諸説は『至元録』そのものを「弘法藏」の入蔵録と見なす傾向が強いのであるが、それは根拠のない誤解に過ぎず、「弘法藏」の入蔵録は『至元録』の中でもしばしば言及される「弘法入蔵録」である、と筆者は考える。そして、『至元録』は、本来、実際に入蔵録として使用するために作られたものではなく、また、その著録内容と対応する大藏經が彫造されることは、少なくとも世祖の時代にはなかった、と考える。そもそも、世祖時代の大都に全藏で二十万枚近くに及ぶ厩大な板木を彫造できるだけの条件が整っていたかどうか、疑問である。もし、大藏經を彫造するための資材、技術や人材等が全て備わっていたのであれば、統一国家の威信をかけて中国内外に頒賜する「世祖朝

再編大藏經」を既存の金藏の経板を使って印行する必要はなかったであろう。そして、そのような状況は世祖時代に止まらず、仁宗治世の延祐三年（1316）頃になっても変わらなかったと思われる。確実に「元官藏」として認められる官板大藏經が登場するのは仁宗朝から更に二十年ほど経過した後の恵宗至元二年（1336）頃のことであり、『至元録』が成立（1287年）してから半世紀が過ぎた頃なのである。

第二項 「弘法藏」から「元官藏」へ

小野玄妙（二楞学人）は、1927年の「至元二年刊元官版大藏經の跋文に就て」（『現代仏教』十一号）に続き、1930年には「元代松江府僧録管主八の刻藏事跡」を公表した。後者には「元恵宗至元二年刊官版大藏經（東京中谷在禪氏藏）」とされる図版とそこにある願文の釈文（7・9頁）が載せられている。この願文は、元恵宗朝の至元二年（1336）、太皇太后ト答失里（ブタシリ）が大藏經三十藏を施印した際に作成されたものであり、それに、当時、大藏經の銓經と対校を担当した学僧や析成局大使等の官僚の名簿が続いている。この願文の内容から、恵宗至元二年に太皇太后ト答失里の発願によって官版大藏經が三十三藏印造されたことは判明したのであるが、この時に印造された大藏經の実物が発見されたのは、それから五十年が経過した後であった。

1979年、中国雲南省図書館から、太皇太后ト答失里の願文を有する經卷を含む、元代の刊本大藏經印本が三十二卷発見された。この重大な発見については、1984年末に童瑋・方廣錫・金志良が共同執筆した「元代官刻大藏經的発見」²³によって、初めて広く知られることになった。同論文によると、これらの雲図本は折帖装幀で、版式は一版四十二行、一紙七折、一折六行、一行十七字である。雲図本の装幀と一行十七字という形式は江南諸藏と同じだが、後者が一版六折、三十行であるのと比べて大判

²³ 童瑋・方廣錫・金志良「元代官刻大藏經的発見」、『文物』1984年第12期、82-86頁、図版七。

であり、上下の双行界線（子持ち罫線）も版式の特徴の一つである。三十二巻中、十五巻には「大大徳寺蔵」という長方朱印が捺され、七巻には釈迦說法図と宝塔の扉絵があり、刻工として名前が示されている「陳寧」は同時代の磧砂蔵の扉絵を製作した「陳寧」と同一人物であると考えられている。そして、太皇太后ト答失里の施印願文等が『大般若経』巻第261と『菩提場莊嚴陀羅尼経』の二巻に見られることから、童瑋・方廣鋤・金志良の三氏は、雲岡本元代大蔵経三十二巻は「元官蔵」である、と認定したのである。

一方、童瑋・方廣鋤・金志良[1984]が公表される、前年の1983年には、日本の長崎県対馬市仁位の東泉寺からも、雲岡本と全く同じ版式で、千字文帙号が『至元録』に合致する、八十巻本『華嚴経』の七十五巻分が発見された。これについては村井章介氏が1986年に公表した「対馬仁位東泉寺所蔵の元版新訳華嚴経について—弘法蔵残巻の発見—」²⁴に詳しいが、村井氏は、千字文帙号が『至元録』に合致することから、この東泉寺本は「弘法蔵」の残巻である、と判断した。しかし、竺沙[1998]が指摘するように、「弘法蔵」は金蔵の系譜を引き継ぐものなので「十四字詰」の卷子本であった（349頁）と思われるが、東泉寺本は十七字詰の折帖本であるから、「弘法蔵」とは違う種類の「元官蔵」と考えるべきであろう。また、竺沙氏[1999]「元代の大蔵経」（平成11年度春季公開講演会講演要旨、47-58頁）によれば、東泉寺本元蔵の僚巻と思われる『八十華嚴』巻五十一と巻七十二が京都の個人蔵として発見されている。

このように、「元官蔵」（即ち、元朝官板大蔵経）の実物と認められるのは、主として、1979年に中国雲南省図書館で発見された三十二巻と1983年に日本対馬市の東泉寺で発見された八十巻本『華嚴経』の七十一巻分（他に、京都個人蔵として同経の二巻がある）という二つのコレクションであるが、近年、中国では雲南省社会科学院図書館（一帖）等の二十数帖、日本でも数帖の現存が新たに確認されている。

²⁴ 村井章介[1986]「対馬仁位東泉寺所蔵の元版新訳華嚴経について—弘法蔵残巻の発見—」『仏教史学研究』第28巻第2号、1986年。同氏著『アジアの中の中世日本』（校倉書房、1988年）に再録。

「元官藏」は折本装幀で、版式は「一版一紙、大判で天地は子持ち界線、一紙四十二行、一行十七字、一折六行、一紙七折」とされている。その折本装幀と一行十七字という版式に基づくならば、「元官藏」はそれまで北方地域において主流であった開宝藏・金藏系統とは懸け離れており、むしろ江南系統大藏經に近い形態であることが分かる。そして、雲岡本の扉絵に名前が記されている刻工「陳寧」は同時代の磧砂藏の扉絵を製作した陳寧と同一人物であると考えられ、更に、「元官藏」に付されている「音釈」の内容の一部は同時代に成立した普寧藏の同じ典籍に見られるものと一致していることが知られている。このように、江南系統大藏經と様々な共通点があることから、「元官藏」は、北方の大都ではなく、杭州等の江南地域で開板された可能性が指摘されている²⁵。

「元官藏」の現存伝本の中には、扉絵と本文との間にある一版四折分の紙に、「至元二年歲次丙子（1336）四月吉日志」の日付を有する「贊天開聖仁壽懿宣昭貞文慈祐儲善衍慶福元太皇太后」卜答失里による施印刊記が記されているものがある。この刊記に基づいて、現存する「元官藏」諸本は、恵宗至元二年（1336）に太皇太后卜答失里（先帝である文宗の皇后）の発願により印造された「三乗聖教、経律論、賢聖集、凡三十藏」の遺品であることが判明するので、それらの板木は文宗至順三年（1332）から恵宗至元二年（1336）にかけて雕造された、と考えられている。

研究者は、「元官藏」の現存伝本から読み取れる情報の他に、大都金玉

²⁵ 元代には、南方地域で大藏經を雕造してから都に搬送させた例がある。元・程鉅夫「大慈化禪寺大藏經碑」（『雪樓集』卷十九所収）に、「儀天興聖慈仁昭懿寿元皇太后、命刻大藏經板於武昌。既成、輦至京師、印本流傳天下、名山巨剎賜之。皇帝即位之三載、為皇慶二年（1313）夏四月、袁州南泉寺大慈化禪寺住持普蓮、宗主明照、慧覺大師慈昱、以是請。乃命有司、具舟函載、駢置即其寺而賜焉。」とある。これによれば、元武宗朝の皇太后（即ち、順宗の皇后）答己の命令により、武昌で大藏經が開板された。完成後の經板はまとめて大都に運送され、そこで印造された後、流通させるために、国内各地の寺院に下賜されたことが分かる。武昌で大藏經板が開板された年代は記されていないが、皇慶二年（1313）夏四月に大慈化禪寺に大藏經の印本が下賜される以前には全藏の經板の雕造が完了していたに違いない。

府（法蔵寺）の管轄下にあった大蔵経板に関する記事にも注目している。その記事は、かつて文宗（1329-1332年在位）が金玉府（法蔵寺）の板木を使って大蔵経三十六部を勅印し、各地に分賜したことを伝えている。この文宗朝（1329-1332年）の勅印大蔵経と恵宗至元二年（1336）に印造された「元官蔵」は印造年代が近いだけでなく、後者の発願者である太皇太后ト答失里が文宗の皇后である、という接点があることから、大都金玉府（法蔵寺）所管の大蔵経板は「元官蔵」の経板であった、と推測されている。すると、「元官蔵」の経板は、遅くとも文宗朝（1329-1332年）には既に雕造されていたことになる。文宗年間に三十六部を勅印して各地に分賜していから僅か数年後の、恵宗至元二年（1336）に、今度は文宗皇后ト答失里の発願によって更に三十蔵が印造されていることから、この時期における「元官蔵」の位置づけは他の大蔵経を凌駕するものになっていたことは容易に想像できよう。

それでは、「元官蔵」が登場する前後、「弘法蔵」はいかなる状況に置かれていたのだろうか。当時の弘法寺大蔵経（「弘法蔵」）について伝える史料としては、以下の二種が確認されている。一つは、普寧蔵の補雕に当たり、「大都弘法寺」から「秘密経律数百餘卷」を取り寄せて刊刻したことを伝える、大徳十年（1306）の記事である。もう一つは、妙巖寺本『華嚴経』『涅槃経』『宝積経』『般若経』の刊行に当たって、「大都弘法・南山普寧・思溪法宝・古閩東禅・磧砂延聖之大蔵」を用いて校正を行ったことを伝える、磧砂蔵所収の妙巖寺本『大般若経』卷一末に現れる文宗至順三年（1332）の刊記である。そして、この記事を最後に、「大都弘法」や「弘法蔵」等に関する消息は、少なくとも文献からは消えてしまうのである。つまり、「弘法蔵」は、文宗至順三年頃までは東禅寺版・思溪蔵・普寧蔵・磧砂蔵等の宋元時代の江南諸蔵と肩を並べる程の地位にあったが、それ以降、急速に存在感が薄れていったということになる。この文宗至順三年以降とは、正しく「元官蔵」が歴史の表舞台に登場し、王朝によって広く流布され始めた頃である。「弘法蔵」の存在に陰りが生じ始めたことには、「元官蔵」の出現と流布が強く影響していると思われるのである。世祖朝が推進する大蔵経事業によって成立し、絶大な権威を有し

ていた「弘法藏」は、特に大都を中心とする北方地域において圧倒的な影響力をもっていたが、「元官藏」が登場すると、急速にその力を失い始め、遂には大元王朝を代表する大藏經としての地位を譲り渡し、歴史の表舞台から姿を消すことになったのであろう。

結論

大藏經史の観点から言えば、大都を中心とする北方地域において、「弘法藏」に替わって「元官藏」が主流の座を占めるようになったことは、単に、旧来の私版大藏經から新官板大藏經への交替が行われたことを意味するに止まらない、と考える。何故なら、同じく元代の刊本大藏經ではありながら、「弘法藏」と「元官藏」は、それぞれが属する大藏經のテキスト系統が全く違うからである。「弘法藏」は、その全体構成においては、先行する金藏とは一変している。しかし、金藏の經板を全面的に再利用しているのであるから、「弘法藏」のテキスト系統は金藏の系譜を引き継ぐものである。特に「延祐本」が示している特徴からも推察できるように、「弘法藏」は開宝藏・金藏系統に特有の「一版二十三行、一行十四字」という版式、及び卷子本の装幀をそのまま継承しているのである。ところが、「元官藏」は、その全体構成は『至元録』に従っているが、それが属するテキスト系統は、「一行十七字」の版式、折本装幀、音釈の一致等、様々な共通点があることから、江南系統大藏經との親縁関係が認められるのである。

開宝藏・金藏系統大藏經の歴史は、北宋初期即ち十世紀後半に開板された開宝藏に始まり、その經板は北宋の滅亡に伴い消滅したものの、開宝藏のテキスト系統は同藏を覆刻した金藏によって受け継がれることになった。金藏の經板は、その後、モンゴル帝国時代の補雕、元世祖時代の再補雕を経て、最終的には「弘法藏」の經板として残ることとなった。開宝藏から金藏へ、そして金藏から弘法藏へと展開しながら、同じく北方地域で発祥した契丹藏が存在したにも拘わらず、北宋に起源をもつ開宝藏系統の大藏經は金・モンゴル帝国を経て元世祖朝に至るまで大藏經の

主流としての地位を保ち、北方中国では長期的かつ広範な影響を及ぼし続けたのである。ところが、十四世紀の初頭に江南系統大藏經の影響を受けながら「元官藏」が台頭すると、「弘法藏」の権威は弱まり、忽ちのうちに北方中国における大藏經の主流の座を明け渡すことになった。「弘法藏」から「元官藏」への交替は、取りも直さず、北方中国における大藏經の主流が開宝藏系統から江南系統へと移ったことを意味するものである。その後、元普寧藏が江南地域から大都に進出するに至って、江南で発祥した大藏經系統は北方中国においても大藏經の主流としての地位を確固たるものにするのである。そして、それ以降に成立する元・明代の大藏經は開宝藏系統からの影響は薄く、江南系統大藏經の系譜を受け継ぐものばかりになるのである。

<キーワード>

大藏經、開宝藏、金藏、弘法藏、元官藏

〔付記〕 本稿は、科学研究費基盤研究（A）〔課題番号（20H00008）〕の分担研究の助成による成果である。

Summary

From the Jin Canon 金藏 to the Hongfa Canon 弘法藏

CHI Limei

It has been suspected that there was a Buddhist canon called the Hongfa canon, as we can find such phrases/sentences as “弘法寺藏經板” (the printing blocks of the Buddhist canon in Hongfa si 弘法寺), “弘法入藏錄” (the registering catalogue of the Hongfa canon), and “大都弘法...之大藏” (the Buddhist canon... in Hongfa si in Dadu 大都 [i.e., Beijing]) in Buddhism-related material during the Yuan dynasty (1271-1368). Thus, even before discovering any existing printed texts belonging to the canon, “the Hongfa canon” 弘法藏 has already attracted attention as a canon actually printed in history. Besides, over the course of studying “the Jin canon” 金藏 and “the Yuan canon” 元藏 in the modern times, for the use of the term “the Hongfa canon”, it has become necessary to distinguish the printing blocks of the Buddhist canon preserved in Hongfa si (“the Hongfa canon”), which had been supplementarily carved (or re-carved) under the reign of Emperor Yuan Shizu (r. 1260-1294) and experienced some changes, from the printing blocks of the Jin canon, which had been preserved and passed on in Hongfa si since the preceding Jin dynasty (1115-1234). Therefore, although the term “the Hongfa canon” literally refers to “the Buddhist canon of Hongfa si in Dadu”, as an academic concept it has a limit in use, meaning “the Buddhist canon that was placed in Hongfa si in Dadu” since Emperor Yuan Shizu. A variety of discussions have taken place regarding how to define the concept of “the Hongfa canon”. In this article, we will hence separate the history of studying “the Hongfa canon” into three phases and, based on a review of theories put forth in each phase, examine definitions of

and changes in the meaning of “the Hongfa canon”.

*Associate Professor,
International College
for Postgraduate Buddhist Studies*